

## **DOS MIRADAS CRUZADAS EN LA HISTORIOGRAFÍA AMERICANA: LAS MODALIDADES DISCURSIVAS DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA Y FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN**

**Mónica Ruiz Bañuls**  
*Universidad de Alicante*

### **Resumen**

La identificación del cronista de Indias con el mundo americano es una línea discursiva dentro de la tradición historiográfica americana iniciada por fray Bernardino de Sahagún y continuada de forma magistral por el Inca Garcilaso de la Vega. Ambos cronistas presentan en sus obras numerosas vías de comunicación entre el mundo indígena y el cristiano destacando en esta comunicación aquellas que establecieron al realizar una interpretación humanista de las religiones prehispánicas. El fraile seráfico y el cronista mestizo entendieron que en las creencias antiguas de los indios ya había vislumbres de la fe verdadera, una especie de teología natural que les permitía conciliar las religiones no cristianas con el catolicismo romano.

*Palabras clave:* modalidades discursivas, historiografía americana, Inca Garcilaso de la Vega, fray Bernardino de Sahagún.

### **Abstract**

The identification of the chronicler of the Indies with the American world is a discursive trend within the American historiographical tradition initiated by fray Bernardino de Sahagún. Inca Garcilaso de la Vega will follow it with mastery. Both chroniclers present in all their works a great number of means of communication between the indigenous and the Christian culture, those established by making a humanistic approach of the pre-hispanic religions. Both the seraphic friar and Garcilaso understood that in the ancient beliefs of the Indians there was already a glimmer of true faith, a kind of natural theology that allowed them to concile the non-Christian religions with the Roman Catholicism.

*Keywords:* discursive modalities, American historiography, Garcilaso de la Vega, fray Bernardino de Sahagún.

El objeto de este estudio es indagar en los numerosos paralelismos existentes entre las modalidades discursivas del cronista pe-

ruano Inca Garcilaso de la Vega y el gran maestro de la historiografía mexicana fray Bernardino de Sahagún. Es cierto que algunos críticos han señalado dicha vinculación en breves referencias o notas a pie de página que formaban parte de trabajos más extensos. De este modo, cabe recordar la investigación de José Antonio Mazzotti (2002) que, al ubicar la obra del Inca Garcilaso dentro de un conjunto mayor, el de las historias de tema americanista que guardan una relación relativamente cercana con las oralidades indígenas, sitúa algunos de los libros de la *Historia General* de Sahagún dentro de esas modalidades discursivas que contienen una especial relación con sus fuentes directas. Asimismo, Mercedes Serna (2009) cuando aborda la idea de prefiguración en los *Comentarios reales* como un pensamiento al que se acoge toda una tradición medieval, apunta brevemente la ubicación de la crónica del franciscano leonés dentro de esa misma corriente sincrética; de igual modo, Margarita Zamora (2014) al reflexionar en torno al humanismo indiano del cronista peruano considera que nos hemos de remontar a la primera mitad del siglo XVI en México para trazar los orígenes de la inteligencia indomestiza que surgió en las secuelas de la conquista, cuyo máximo representante sería el Inca Garcilaso de la Vega.

De este modo, se observa que siempre han sido breves líneas, apuntes trazados por los estudiosos garcilasistas que, si bien han marcado las similitudes entre ambos cronistas, nunca estas han sido detalladas como tampoco han sido confrontadas directamente dos obras esenciales de la historiografía americana: la *Historia general de las cosas de la Nueva España* y los *Comentarios reales*. No voy a presentar una comparación exhaustiva de ambos textos, sino que me centraré únicamente en un eje vertebrador de las crónicas de Garcilaso y Sahagún: la interpretación humanista de las creencias y la cultura prehispánicas. Ni el fraile seráfico ni el cronista mestizo pretendieron indianizar al cristianismo, sino que buscaron prefiguraciones del mismo en el paganismo náhuatl e incaico. Tanto el cronista franciscano como Garcilaso entendieron que en las creencias antiguas de los indios ya había vislumbres de la fe verdadera, una especie de teología natural que les permitía conciliar las religiones no cristianas con el catolicismo romano.

Ha sido este un aspecto que dentro de la crítica garcilasista se ha abordado con precisión y detalle; desde el clásico estudio de William

Ilgen en 1974 en torno a la configuración mítica de la historia por parte de Garcilaso; pasando por los trabajos de Pierre Duvoils sobre el providencialismo y mesianismo de los cultos incaicos recogidos en los *Comentarios* u otros más actuales como las investigaciones de Mercedes Serna en torno a la tradición humanística del Inca (2010). Por tanto, en mi análisis comparativo me centraré de modo especial en aquellos aspectos prefiguradores del cristianismo en el paganismo azteca recogidos en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* por fray Bernardino de Sahagún que nos permiten vincular esta crónica seráfica con la teología natural incaica descrita por Garcilaso en su obra.

En su libro *Praeparatio Evangelica* (siglo IV), Eusebio de Cesarea sostiene que ya antes de la predicación de Jesús, Dios preparó providencialmente a los hombres y a los pueblos dotándolos de dos presupuestos previos a la plena comprensión del misterio crístico: el monoteísmo religioso y la moralidad de las costumbres. Esta antiqüísima teoría cristiana de la historia del obispo de Cesárea es la que retoma años más tarde San Agustín en *De civitate Dei*, donde en gran parte se glosan los mitos y rituales paganos del imperio romano con el fin de justificar la posterior implantación de la fe cristiana<sup>1</sup>.

Sin embargo, tanto para el Inca Garcilaso como para fray Bernardino, este esquema tradicional presentaba un grave inconveniente pues había que aplicarlo a todo un territorio descubierto por el mundo cristiano siglos después del momento histórico de la encarnación. ¿De qué forma resuelven nuestros cronistas esta limitación? En el caso de Garcilaso, como ha sido ya señalado por la crítica, lo soluciona en parte “transformando a los incas, por analogía, en los griegos y romanos del Nuevo Mundo, para que así anticipen, en lo civil, la llegada de Cristo con los españoles” (Ilgen 39). Recordemos la famosa comparación que el cronista mestizo hace del Cuzco y Roma para cerciorarnos de la preocupación constante del Inca por trazar un puente entre una y otra civilización precursora: “Porque el Cuzco, en su imperio fue otra Roma en el suyo, y así se pueden co-

---

<sup>1</sup> Para indagar en torno a la relación de Eusebio de Cesarea y el obispo de Hipona véase el interesante trabajo de Albert Viciano (1996) donde plantea las influencias y aportaciones de ambos teólogos a la creación de la historia eclesiástica como género.

tejar la una con la otra porque se asemejan en las cosas más generosas que tuvieron" (*Comentarios* 102). Cabe preguntarse ahora: ¿Sahagún sigue estas analogías para resolver el grave impedimento ya citado? En la obra del seráfico leonés el panteón mexica se ilumina con el politeísmo grecolatino, las fábulas y relatos nahuas son comparados con los de Virgilio y Cicerón (*Historia* 65), la historia antigua de los pueblos autóctonos con la de la antigüedad clásica:

Esta célebre y gran ciudad de Tulla, muy rica y de gente muy sabia y muy esforzada, tuvo la adversa fortuna de Troya. Los chololtecas, que son los que della se escaparon, han tenido la sucesión de los romanos [...] Los tlaxcaltecas parecen hacer sucedido en la fortuna de los cartaginenses (Sahagún, *Historia* 66);

Y las grandezas de algunas ciudades nahuas, al igual que el Cuzco del Inca, son un fiel reflejo del Imperio romano: "... Los que de esta ciudad huyeron edificaron otra muy próspera ciudad, que se llama Cholula, a la cual por su nobleza, edificios y grandeza, en viéndola, la pusieron nombre: Roma" (Sahagún, *Historia* 494).

Si bien es cierto que no sabemos con certeza si el Inca Garcilaso y el cronista seráfico leyeron a San Agustín<sup>2</sup> la influencia del obispo de Hipona en la obra del cronista mestizo es un aspecto detalladamente analizado por la crítica garcilasista; abriéndose un interesante debate en torno a si fue la lectura directa de la obra *De Civitate Dei* lo que originó en el Inca Garcilaso su concepto de prefiguración este estuvo más bien motivado por cómo su círculo humanista interpretó los escritos agustinianos. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿influyó de igual manera la lectura de los escritos del santo de Hipona en las ideas sincréticas recogidas por fray Bernardino de Sahagún en su *Historia*? Considero que sí. En el caso del cronista leonés tenemos más evidencias. En primer lugar, sabemos que la obra *De Civitate Dei* se encontraba en la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, institución que albergó el proyecto de la *Historia* de Sahagún y posibilitó su investigación de los ritos y creencias de la sociedad mexica (Mathes 33-34).

---

<sup>2</sup> Lectura que considero tampoco precisaban para asumir los presupuestos de la teología natural en sus escritos pues la prefiguración es un "pensamiento al que se acoge toda una tradición medieval que precisaba modelos de vida" (Serna 7).

Asimismo, es el propio franciscano el que, ante las posibles valoraciones adversas que su proyecto de recuperación de la cultura náhuatl pudiera suscitar, respalda su labor etnográfica en territorio novohispano comparándola con la llevada a cabo por San Agustín en el mundo clásico:

No tuvo por cosa superflua ni vana el divino Agustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles en el sexto libro de *La ciudad de Dios*, porque como él dice, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían cerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquéllos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional (Sahagún, *Historia* 299).

Sin embargo, ni Garcilaso ni Sahagún se conforman con estas analogías que hemos ido señalando entre el mundo clásico y el prehispánico; su providencialismo histórico les lleva a ir más allá y definir a incas y nahuas como superiores a los paganos de la antigüedad clásica. Una superioridad que se cristalizará en dos aspectos esenciales para justificar sus presupuestos previos a la plena comprensión del cristianismo: superioridad en el ámbito moral y en el religioso. Empecemos por la primera de ellas: la supremacía de las virtudes éticas y de los códigos de urbanidad de las civilizaciones prehispánicas.

En el caso del Inca Garcilaso ha sido también este un aspecto trabajado por la crítica garcilasista, cuando al abordar las tres edades en la historia de Perú, el cronista mestizo alude a la bajeza moral que predominaba en la primera época que precedió al advenimiento de la dinastía inca. Cabe recordar cómo nos relata en los *Comentarios* que los primeros habitantes eran seres salvajes en sus costumbres, pues eran “gentes que vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa...” (40-41). Pero este estado de decadencia moral fue revertido por una pareja civilizadora enviada por el Sol en la segunda edad:

Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y embió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinassen en el conocimiento de Nuestro Padre Sol, para que lo adorassen y tuviesen por su Dios y para que les diessen preceptos y leyes en que viviessen como hombres en razón y urbanidad (41).

Por tanto, como ha señalado Klaiber, “la historia del Incanato viene a ser, según Garcilaso, la de un pueblo destinado a civilizar el

mundo andino y elevarlos moralmente” (56). A lo largo de los *Comentarios*, el cronista peruano desarrolla con detalle las enseñanzas de los primeros incas, así como las acciones que llevaron a cabo para ponerlas en vigencia, subrayando que “no adoraron los deleites ni los vicios, como los de la antigua gentilidad del mundo viejo, que adoraban a los que ellos confesaban por adúlteros, homicidas, borrachos” (*Comentarios* 75). Entre otras virtudes, el código moral implantado por los incas enseñaba a la gente cómo trabajar juntos para el bien común; cómo guardar los frutos de su trabajo para los necesitados y cómo adorar al Sol, mas no a otros objetos. Por tanto, lo que le interesa a Garcilaso es subrayar en su crónica las férreas concepciones morales de sus antepasados, un código ético que posibilitó sin duda el papel de los incas como intermediarios entre el mundo bárbaro y el cristiano.

Del mismo modo que el cronista mestizo, fray Bernardino en su empeño de recuperar la cultura náhuatl aborda las antiguas costumbres y modos de gobierno indígenas reconociendo la superioridad moral del pueblo mexicana:

Fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y gente de bajísimo quilate, como según verdad en las cosas de *pulicía* [cultura] echan pie delante a muchas otras naciones (Sahagún, *Historia* 33).

Al ir descubriendo lo que el franciscano leonés llamó “el quilate” de los indios y en particular muchas de sus creaciones espirituales y literarias, percibió en ellas una honda sabiduría moral superior sin duda a los de otras civilizaciones. Cabe recordar, por ejemplo, cómo fue capaz de alabar entre otras composiciones prehispánicas los *huebuetlatolli* (antigua palabra náhuatl)<sup>3</sup>, exaltando las oraciones paganas y discursos de la antigua sabiduría indígena: “Más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y estilo, a los mozos y mozas, que otros muchos sermones” (Sahagún, *Historia* 370). Asimismo, cabe traer a la memoria su afirmación acerca de que:

---

<sup>3</sup> Para indagar en torno a las composiciones prehispánicas recopiladas por los misioneros franciscanos durante el siglo XVI y empleadas como instrumentos eficaces de la evangelización novohispana véase Ruiz Bañuls (2009).

Todas las naciones, por bárbaras y de baxo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y los poderosos para persuadir y gobernar y en los hombres eminentes para las virtudes morales [...] Esto mismo se usaba en esta nación indiana y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales los sabios retóricos, virtuosos y esforzados eran tenidos en mucho [...] Fueron por cierto en estas cosas extremados, celosísimos de su república, entre sí muy urbanos y severos... (Sahagún, *Historia* 305).

Tras transcribir los testimonios de la antigua palabra náhuatl de boca de los ancianos indígenas en el libro sexto de su *Historia*, Sahagún subraya que tales composiciones contenían el meollo “de la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes los primores de la lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales” (305). Los testimonios recogidos en su crónica evidencian el lugar privilegiado que el aspecto moral tenía en la sociedad mexicana, el rigor de sus castigos, la austeridad de su existencia y la disciplina que en todo se imponía al pueblo mexicano. Además de tales concepciones morales, el cronista seráfico exalta un férreo código de urbanidad en el que quedan estipulados y restringidos conceptos tales como vestir, comer, dormir, hablar, caminar, incluso se convienen los comportamientos religiosos, sociales, conyugales y hasta sexuales. Así, cuando Sahagún comienza a ahondar en el pensamiento del hombre indígena como condición imprescindible para poderlo encaminar hacia un cristianismo puro y verdadero descubre el hondo valor de la cultura mexicana, el alto quilate de sus costumbres y de este modo toda su *Historia* “da testimonio de que, en su afán de conocer al Otro, llega a apreciarlo, más aún admirarlo por sí mismo” (León-Portilla, *La filosofía* 214).

Tal como hemos señalado, además de la supremacía en el ámbito moral, otro presupuesto para explicar la plena comprensión del cristianismo en el mundo pagano era la superioridad religiosa. ¿Cómo abordan esta reflexión teológica el Inca Garcilaso y fray Bernardino de Sahagún? Ambos cronistas defienden en sus obras el monoteísmo de los incas y nahuas respectivamente.

La concepción unitaria de la divinidad en los incas es una de las piedras angulares del providencialismo histórico de los *Comentarios* y un aspecto ya abordado por la crítica garcilasista. Cabe recordar cómo Garcilaso escribió —refiriéndose al culto visible— que “aunque tuvieron muchos sacrificios, como adelante diremos, y muchas supersticiones” los incas en fin no “tuvieron más dioses que al Sol, al

cual adoraron por sus eccelencias y beneficios naturales, como gente más considerada y más política que sus antecessores, los de la primera edad” (64-65). Tal como ha señalado Duviols, a la monolatría del Sol, “que representaba ya un progreso estimable en la reflexión teológica, superpone además la noción de primera causa, de primer móvil, el deísmo de Pachacamac” (37). Los incas habían concebido también un dios supremo, tan diferente del Sol que Garcilaso puede escribir sin contradecir su afirmación acerca del monoteísmo de los incas: “Pues no tenían más que dos divinidades, que eran Pachacamac, invisible y desconocido, y el Sol, visible y notorio” (68). Pachacamac, más que un dios, era un principio abstracto:

Preguntado quién era el Pachacamac decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba; pero que no le conocían porque no le habían visto, y porque esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, mas que lo adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y le tenían por Dios no conocido (69).

Duviols prosigue afirmando que “el cronista peruano parece querer atribuir este deísmo sobre todo a la aristocracia, a la élite, más que a la masa de los indios” (37). La superioridad religiosa del pueblo inca se convierte de este modo en un concepto teológico esencial en la crónica de Garcilaso. En múltiples ocasiones el Inca negará que sus antepasados tuvieran más dioses que Pachacámac – creador del universo y fuerza pasiva– y el Sol, alegando que el politeísmo que se ha achacado a los incas es por culpa de las malas traducciones que los cronistas españoles han hecho del quechua. Es decir, “que las equivocaciones lingüísticas de los españoles han sido las causantes directas de una deformada concepción del culto inca” (Serna, *Introducción* 25).

¿Defiende del mismo modo Sahagún la superioridad religiosa del pueblo náhuatl en su *Historia general de las cosas de Nueva España* para justificar la comprensión del cristianismo entre los aztecas? Son abundantes los textos que en la crónica del franciscano leonés hacen referencia a las creencias mexicas y son numerosos los testimonios en los que el cronista seráfico defiende el monoteísmo del pueblo náhuatl. En una carta enviada al pontífice Pío V, fray Bernardino reflexiona en torno a este concepto estableciendo de nuevo analogías con el mundo clásico y defendiendo la altura de la cosmovisión religiosa náhuatl:



Entre los philosophos antiguos unos dijeron que ningún dios avia y desta opinión fueron muchos; Ximócrates dijo que avia ocho dioses y no más. Antístenes dijo que avia muchos dioses populares, pero sólo uno todo poderoso, criador y gobernador de todas las cosas. Esta opinión o creencia es que e hallado en toda esta Nueva España. Tienen que ay un dios que es puro espíritu, todo poderoso criado y gobernador de todas las cosas" (Sahagún, *Breve compendio* 32).

Como ha señalado León-Portilla, "la oscura complejidad del panteón náhuatl se ilumina a través de diversas formas al atender a lo que dejaron dichos los sabios acerca del dios dual, Ometeotl" (*La filosofía* 322). Sahagún recoge en el libro sexto de su *Historia* diversos testimonios de sabios mexicas que, en su afán de aprisionar aquello que es verdadero, el más hondo sentido de lo que para ellos era la divinidad, dejaron testimonios de que Ometéotl era "nuestra madre, nuestro padre", "origen de todos los dioses", "inventor de sí mismo", "invisible e impalpable como la noche y el viento", "espejo que ahúma y que hace aparecer a las cosas", el que habita en el lugar de la dualidad, en el ombligo de la tierra y en la región de los muertos, el dios supremo, el *Tloque Nahuaque*, el dueño del universo, "engendrando y concibiendo a sí mismo, da ser a todo cuanto existe". Asimismo, el cronista seráfico destaca que esta concepción de la divinidad única estaba ya presente en la más antigua tradición prehispánica, la de los toltecas, pues ellos "ya sabían que mucho son los cielos, decían que son doce divisiones superpuestas. Allá vive el verdadero Dios y su comparte. El dios celestial se llama señor de la dualidad; y su comparte se llama señora de la dualidad, señora celeste; quiere decir: es rey y señor sobre los doce cielos" (*Textos de informantes de Sahagún* citado en León-Portilla, *La filosofía* 151).

Esta monolatría mexica, defendida en la actualidad por grandes estudiosos de la cultura azteca como León Portilla o Vázquez Chamorro, es una concepción teológica que queda reflejada en muchas de las oraciones nahuas recogidas por Sahagún en su *Historia*. Así, por ejemplo, las declaraciones del penitente al sacerdote mexicas son recopiladas en los siguientes términos:

O te condenará y enviará a la casa universal del infierno, y tu casa donde agora vives se caerá y estará destruida, en la cual solías vivir muy a tu contento, esperando lo que de ti dispusiese nuestro señor y favorecedor, y invisible y incorpóreo, único, y cuando quisiera y por bien tuviere, derrocarte las paredes de tu casa (327).

Tales exhortaciones a la divinidad reciben en ocasiones la alabanza del cronista franciscano a modo de apostilla final: "Es oración de los sacerdotes esta, en la cual le confiesan al único, todopoderoso, no visible ni palpable. Usan de muy hermosas metáforas y maneras de hablar" (Sahagún, *Historia* 307).

En esta línea de reflexión teológica considero que Sahagún indagó, de manera más exhaustiva que el Inca, en la existencia de rasgos precristianos en determinados ritos de la cosmovisión nahua. Si bien es cierto que el cronista peruano, tal como ya señaló Ilgen, recoge que las leyes incaicas sobre el matrimonio son como las de "las tribus de Israel" (*Comentarios* 195); o que existe una fiesta, el Raimi, que, por su semejanza ritual es comparable con la pascua hebrea (46); el fraile seráfico recoge en sus crónicas con más detalle testimonios indígenas que reflejaran el paralelismo de dichos ritos. Así por ejemplo, según la información aportada por Sahagún, los indígenas conocieron una ceremonia similar a la confesión cristiana que incluía una oración del penitente, la invitación del sátrapa para que confesara todos "sus hedores y podredumbres", el juramento de decir la verdad, la relación de los pecados y la imposición de penitencia; por último, "acabada la confesión y recibida la penitencia — explica Sahagún— el penitente íbase para su casa y procuraba de nunca más volver a hacer aquellos pecados" (46). La confesión indígena difería de la cristiana que se realizaba una sola vez en la vida en que "la razón por la que se confesaban era para librarse de no recibir pena de muerte" (47); sin embargo, la costumbre favoreció el acercamiento de los naturales a la penitencia cristiana.

Respecto a otras analogías, es necesario destacar por ejemplo la relación que recoge Sahagún entre la eucaristía y una ceremonia prehispánica en honor de Huitzilopochtli (204-205) o la celebración del bautismo en época prehispánica. Tal ritual era una ofrenda del recién nacido a los dioses que mantenía ciertos paralelismos con la celebración cristiana, ya que durante el mismo se ponía nombre al recién nacido y se realizaba una ceremonia de purificación por el agua en que la partera se dirigía al niño, según el texto de Sahagún, con las siguientes palabras: "Cataquí el agua celestial. Cataquí el agua muy pura que lava y limpia nuestro corazón, que quita toda suciedad. Recíbela. Tenga por bien purificar y limpiar tu corazón" (433).

En definitiva, para cerrar el eje teológico en ambos cronistas, cabe señalar que tanto para Garcilaso como para Sahagún, la idea de la prefiguración les sirve para explicar la historia de los incas y los nahuas, “para dar razón de su existencia e insertarlos en el mundo cristiano, para, en definitiva, incluirlos en la historia de Occidente” (Serna, *Introducción* 32). La noción de providencialismo de ambos cronistas va más allá, articulando en sus obras la idea de que las dos civilizaciones prepararon el camino para el advenimiento de los españoles y, con ellos, del cristianismo.

Si el esquema de la *praeparatio evangelica* es similar en ambos cronistas, pues, como hemos visto, ni Garcilaso ni Sahagún niegan en ningún momento el carácter idolátrico de las religiones indígenas, pero sí sostienen ambos la superioridad religiosa y moral como presupuestos previos que garantizaron la plena comprensión del misterio cristiano en las sociedades incas y nahuas; existe asimismo otra línea discursiva que une ambas crónicas: tanto los *Comentarios* como la *Historia* se sitúan “dentro del corpus de modalidades textuales que guardan una estrecha relación con las oralidades indígenas que les sirvieron de fuente o referencia” (Mazzotti 12).

La crónica de Garcilaso pone de manifiesto que la autoridad de sus escritos viene respaldada porque los hechos relatados han sido vividos y, por tanto, no aparecen ni distorsionados ni falseados. Como ha señalado Mercedes Serna, la oralidad indígena le llega a través de una doble vía: “la institucional, la historia oficial inca sostenida por los quipucamayocs (las fábulas cosmogónicas, el linaje real, las conquistas imperiales), y la afectiva, los hechos que sus familiares presenciaron” (*Introducción* 30). El mismo Garcilaso documenta sus fuentes: además de las conversaciones que tuvo con su madre, su tío Hualpa Túpac le habló de la grandeza del imperio perdido, de sus leyes y mitos, de las conquistas de los reyes incas. Cusi Hualpa le informó del testamento de Huayna Cápac y del mito del origen del Cuzco y de los incas. De Juan Pechuta y Chauca Rimachi, antiguos capitanes de Huayna Cápac, recogió referencias sobre los últimos límites del imperio (15).

Fray Bernardino de Sahagún, si bien no fue testigo directo de los hechos narrados como el cronista peruano, sí que contó (al igual que Garcilaso) con el testimonio directo de los ancianos indígenas, informantes de primera mano escogidos entre los más experimenta-

dos “en todas las cosas cruciales, bélicas y política y aún idolátricas” (816). La expresión de la oralidad que los sabios nahuas le comunicaban “por pinturas” son la autoridad que respalda la obra del franciscano leonés:

Aunque muchos han escrito en romance la conquista desta Nueva España, según la relación de los que la conquistaron, quisela yo escribir en lengua mexicana. Cerca desta materia allégase también a esto que los que fueron conquistados supieron y dieron relación de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no han sido trabajo superfluo el haber escrito esta historia, la cual se escribió en tiempos que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, personas principales y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dixeron la verdad (817).

Sahagún recoge con un minucioso método el testimonio oral de los mexicas, respetando en algunas partes de su *Historia* la estructura de dicha oralidad, la emisión repetitiva y letánica de la lengua náhuatl, del *tepillatolli*, del noble lenguaje. Por este motivo, cuando algunos frailes dudaron de la autenticidad de sus libros, el franciscano leonés afirmó con vehemencia:

Algunos émulos han afirmado que todo lo escripto en estos libros [...] son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos; porque lo que en este libro está escripto no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarán que este lenguaje es el propio de sus antepasados y obras que ellos hacían (305).

Como depositarios de las fuentes de primera mano, Garcilaso y Sahagún presentarán igualmente una honda preocupación lingüística, una obsesión por la correcta traducción y transmisión de vocablos quechuas y nahuas con todas sus sutilezas, con sus voces metafóricas y sus múltiples significaciones. Como ha señalado Margarita Zamora, podemos afirmar por tanto, que el discurso historiográfico de ambos está construido en base de las estrategias humanistas aplicadas a la oralidad inca y mexica respectivamente (“Filología humanista” 557).

En definitiva, considero que la identificación del cronista de Indias con el mundo americano es una línea discursiva dentro de la tradición historiográfica americana iniciada por fray Bernardino de Sahagún con su *Historia general de las cosas de Nueva España* durante el

reinado de Carlos I y que será continuada de forma magistral por el Inca Garcilaso de la Vega en el reinado de Felipe II. Como se ha señalado, ambos cronistas presentan en sus obras numerosas vías de comunicación entre el mundo indígena y el cristiano destacando en este trabajo aquellas que establecieron al realizar una interpretación humanista de las religiones prehispánicas. Ambos presentan las sociedades indígenas en función de la *praeparatio evangelica*, compartiendo dos piedras angulares en el esquema teológico de Eusebio de Cesarea: la superioridad religiosa y moral de incas y nahuas respectivamente. Asimismo, tal como hemos señalado, ambos cronistas se insertan en una tradición textual común que guardan una relación cercana y singular con las oralidades indígenas que les sirvieron de fuente y referencia. Tanto Garcilaso como Sahagún intentaron, a través de sus obras, que se comprendieran en todo su valor el legado de las civilizaciones quechuas y nahuas, iniciando un diálogo entre dichas civilizaciones y la cristiana que les permitió insertar a los naturales en la historia de occidente.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Cesarea, Eusebio de. *Historia eclesiástica*. Barcelona: Clie, 2008.
- Duviols, Pierre. "El Inca Garcilaso de la Vega, intérprete humanista de la religión incaica". *Diógenes* 47 (1964): 31-43.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales*. Mercedes Serna, ed. Madrid: Castalia, 2010.
- Hipona, Agustín de. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Ilgen, William. "La configuración mítica de la historia en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega". *North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures* 2 (1974): 37-46.
- Klaiber, Jeffrey. "La utopía andina y cristiana. Historia y teología en los cronistas mestizos e indígenas del Perú colonial". En *Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización en Hispanoamérica*. Johannes Meier, ed. Munster, 1990. 37-62.
- León-Portilla, Miguel. *Fray Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*. México, DF: UNAM, 1999.
- . *La filosofía náhuatl*. México, DF: UNAM, 1956.
- Mathes, Miguel. *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*. México, DF: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

- Mazzotti, José Antonio. "El Inca Garcilaso en el panorama de la historiografía americanista: una lectura desde la otra orilla". *Ambitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades* 7 (2002): 11-16.
- Olivier, Guilhem. "El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 76 (2010): 389-410.
- Ruiz Bañuls, Mónica. *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano*. Roma: Bulzoni 2009.
- Sahagún, fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, eds. Madrid: Alianza, 1988.
- . *Breve compendio de ritos idolátricos*. México, DF: Lince, 1990.
- Serna, Mercedes. "Pensamiento medieval y renacentista en el Inca Garcilaso de la Vega". *Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* (2009): 1-9. [http://www.cervantesvirtual.com/portales/inca\\_garcilaso\\_de\\_la\\_vega/obra/pensamiento-medieval-y-renacentista-en-el-inca-garcilaso-de-la-vega-0/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/inca_garcilaso_de_la_vega/obra/pensamiento-medieval-y-renacentista-en-el-inca-garcilaso-de-la-vega-0/)
- , ed. *Introducción a los Comentarios reales*. Madrid: Castalia, 2010.
- . "La tradición humanística en el Inca Garcilaso de la Vega". En *Teoría del Humanismo*. Pedro Aullón de Haro, ed. Madrid: Verbum, 2010. 333-356.
- Vázquez Chamorro, Germán. *La religión de los aztecas*. Madrid: Cuadernos 16, 1985.
- Viciano, Albert. "La visión de la historia en Eusebio de Cesárea y Agustín de Hipona". En *Qué es la historia de la Iglesia. XVI Simposio Internacional de Teología*. Josep Ignasi Saranyana, Enrique de la Lama y Miguel Lluch, eds. Pamplona: Eunsa, 1996. 777-787.
- Zamora, Margarita. "Filología humanista e historia indígena en los *Comentarios Reales*". *Revista Iberoamericana* 53 (1987): 547-558.
- . "El humanismo indiano y el surgimiento del intelectual indo-mestizo: el caso del Inca Garcilaso de la Vega". En *Actas del II Congreso Ibero-Asiático de Hispanistas*. Shoji Bando y Mariela Insúa, eds. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014. 565-572.